

ANUARIO DE ESTUDIOS MEDIEVALES
46/1, enero-junio de 2016, pp. 35-62
ISSN 0066-5061
doi:10.3989/aem.2016.46.1.01

MODELOS FEMENINOS DE ACTUACIÓN EN LA FAMILIA REGIA ASTURLEONESA, 700-1000¹

MODELS OF FEMALE ACTION IN THE ASTUR-LEONESE ROYAL FAMILY, 700-1000

AMANCIO ISLA FREZ
Universitat Rovira i Virgili

Resumen: Los miembros femeninos de la familia regia actuaron en unos espacios de poder limitados. Se exploran las conductas que desarrollaron en el período 700-1000. Se analizan las alianzas que generaron, actuando como mediadoras entre las familias. Las reinas padecieron repudios en virtud del cambio de esas alianzas. Estudiamos los rasgos exigidos a esas reinas merced al epitalamio de Leodegundia. La aproximación de viudas regias o infantas a la vida religiosa cobró distintos grados, pero en buena medida todas siguieron manteniendo su status y desarrollaron niveles de poder relevantes. En cualquier caso, esta entrada en religión generó una cierta protección sobre estos personajes y no les impidió gestionar un notable patrimonio, sino al contrario.

Palabras clave: reinas; familias regias; matrimonios regios; reino de León; Alta Edad Media.

Abstract: The female members of the royal family had the power to act in a limited number of areas. The roles they played in the period 700-1000 are examined and the alliances they forged as mediators between families analysed. Some queens were even disowned as a result of a change in alliance. We study what was required of these queens through the epithalamium for Leodegundia. Royal widows and princesses were involved in religious life to different extents but they all largely maintained their status and enjoyed considerable power. This involvement in religion afforded them some protection and rather than preventing them from managing their wealth, it enabled them to do so more easily.

Keywords: queens; royal families; royal marriages; kingdom of Leon; Early Middle Ages.

SUMARIO

1. Introducción.— 2. Las reinas: matrimonio y concubinato.— 3. Alfonso III y Jimena.— 4. Las bodas de Leodegundia. Virtudes de las reinas.— 5. Matrimonios, alianzas y repudios.— 6. La vida religiosa.— 7. Bibliografía citada.

¹ Abreviaturas utilizadas: Albeldense = versión Albeldense de la *Crónica de Alfonso III*, edición Juan Gil, *Crónicas asturianas*; CSM = *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, edición Juan Gil; MGH = *Monumenta Germaniae Historica*; Ovetense = versión Ovetense de la *Crónica de Alfonso III*, edición Juan Gil, *Crónicas asturianas*; PL = Patrologia Latina.

1. INTRODUCCIÓN

El estudio de las reinas medievales, tanto las hispanas como las de otras regiones del Occidente europeo, presenta múltiples problemas². El primero de los cuales es la extrema escasez de las fuentes. Comparadas con las noticias que poseemos de los reyes contemporáneos, las referencias que conservamos de sus madres, esposas, concubinas o de sus hijas son ínfimas. Sin embargo, si la comparación se establece con otras mujeres, se produce un redimensionamiento de las noticias y se abre la posibilidad de aproximarse, no sin dificultades, a algunos de los rasgos de las mujeres con poder dentro de este período.

Las dificultades se dejaron notar en la tradición historiográfica sobre el tema. En 1761, Enrique Flórez publicó su obra *Memorias de las reinas católicas* en la que revelaba el ya comentado estiaje de noticias. Además, se ponía de relieve otro gran problema, el propio objetivo del estudio. Flórez reconocía que sus preocupaciones, al tratar el tema, eran sobre todo genealógicas. Se trataba de estudiar las reinas para precisar los ascendientes y descendientes de los reyes y para establecer una cronología firme³. El asunto no carece de interés, pero resulta un tanto limitado y nuevas preocupaciones han dado sentido al desarrollo de investigaciones recientes.

Dado que nuestro análisis abarca entre el 700 y el 1000, hay que advertir que nuestros conocimientos sobre reinas concretas son muy menguados. Con esa debilidad de referencias no es posible un tratamiento comprensivo como el que se ha desarrollado para otros reinos. Carecemos de la suficiente riqueza cronística o normativa y de los relatos hagiográficos que pueden encontrarse en otros ambientes occidentales. Lo que pretendemos, a partir de las limitadas referencias a las mujeres del entorno regio, es resaltar algunas características generales de las reinas –confirmando su importancia⁴–, detectando grandes rasgos en sus actuaciones, en la idea de que podemos determinar la existencia de diversos modelos que revelan unas posibilidades. En otros términos, queremos señalar qué marcos de actuación desarrollaron las

² Hay una bibliografía abundante y creciente. Destacaríamos, sobre todo atendiendo a la cronología que nos interesa: Stafford 1998; Aurell 1995; Le Jan 2001. Hay un listado bibliográfico hasta 2002 en Joye 2004.

³ “La necesidad de una Obra, en que se procure averiguar el tiempo de los casamientos de los reyes, los nombres de las reinas, los años de sus Reynados, la sucesión que tuvieron”, Flórez 1761, vol. I, p. 2. En buena medida, la obra de Flórez resultaba decepcionante, viniendo de un historiador que se había manifestado mucho más innovador al estudiar la historia del cristianismo y de la Iglesia hispana. Fue más crítico L. Barrau-Dihigo quien consideró apócrifas muchas de las supuestas reinas astures, Barrau 1989, pp. 243-245.

⁴ La habíamos señalado ya, en rasgos generales, Isla 2005.

reinas en este período e ir definiendo el abanico de opciones a su alcance. No podremos concretar los rasgos precisos de una realeza femenina, las fortalezas o debilidades de su patrimonio o las etapas por las que atraviesa a lo largo de la vida, sino que habremos de conformarnos con ver en qué espacios generales se podía desarrollar. Trataremos de insistir en unas cuestiones concretas y esclarecer, en alguna medida, ciertos aspectos relativamente mal conocidos sobre las mujeres en la familia regia. Nuestro recorrido partirá de los matrimonios regios y la transmisión del poder, subrayará las alianzas e, incluso, las afirmaciones territoriales, presentes, sobre todo, en el caso de Alfonso III y Jimena; estudiará alguno de los componentes morales y las celebraciones de estos enlaces ritualizados, apoyándose en el ejemplo de Leodegundia; y revisará las posibilidades que distintos niveles del compromiso religioso ofrecen a las mujeres de la familia real.

2. LAS REINAS: MATRIMONIO Y CONCUBINATO

Uno de los problemas políticos que deja traslucir la historia del reino astur y asturleonés es el de la sucesión al trono. El cambio de la generación en el poder es un episodio fundamental de la vida política. El tema es aún más central en una monarquía y, en general, en una organización política en la que no se ha desarrollado un cierto grado de institucionalización y son muchas las resultantes que quedan al albur en cada cambio generacional.

Frente a lo que sucedía en la monarquía visigoda, la astur apunta diferencias desde el principio. No es casualidad que conozcamos los nombres de muchas reinas astures y asturleonesas, mientras que nos son casi desconocidos los de las reinas del período visigodo. Algunos de estos nombres proceden de noticias tardías y, en algún caso, parecen personajes legendarios, no siendo posible contrastar su autenticidad con ninguna otra información. El ejemplo de Gaudiosa, el supuesto nombre de la mujer de Pelayo, es buena muestra de esta práctica. Conocemos ese nombre a partir de las noticias de Pelayo de Oviedo, es decir, provienen de bien entrado el siglo XII. A favor de la autenticidad del personaje/nombre obra, solamente, la posibilidad de que Pelayo de Oviedo hubiera visto algún epígrafe que mencionara el nombre de la reina⁵. La mayor cantidad de noticias a partir del siglo IX provoca que sea frecuente conocer los nombres y, en numerosas ocasiones, la filiación de las reinas. Ello es debido a la importancia de la esposa y madre, en tanto que el poder monár-

⁵ El epitafio que recoge Vigil es más tardío, como él mismo señala: “HEIC IACET REGINA GAUDIOSA UXOR REGIS PELAGII”, Vigil 1887, vol. I, p. 309.

quico tiene unas raíces familiares, evidentes desde el siglo VIII. Quizá estas características eran menos relevantes en períodos anteriores, en los que los rasgos del poder y los procedimientos para alcanzarlo eran parcialmente diferentes y donde la tradición romana tenía todavía peso importante. Por otro lado, siglos después, entendieron, en parte por las tradiciones genealogistas, que todo rey debería relacionarse con una reina y, además, los fabuladores de donaciones y privilegios de todo tipo creyeron necesitar el nombre de una reina que se combinara con el del rey, como veían en algunos documentos originales de los siglos X y XI, y proporcionaron unos cuantos.

No obstante, no podemos decir que las “mujeres regias” de época tardorromana o visigoda no tuvieran una posición protagonista en el establecimiento de alianzas para alcanzar cotas de poder o en la consecución de status para la pareja regia o para los vástagos. Creo que no cabe oponer ambos momentos, sino marcar unas lentas transformaciones, a menudo visibilizadas por los propios cambios en la tipología de fuentes⁶. En este sentido cabe recordar los ejemplos de la viuda del rey suevo Miro, el de la visigoda Gosvinta, ambas en la segunda mitad del siglo VI, o Cixilo, ya en el VII⁷. No hay ninguna duda de las virtualidades políticas que estas mujeres aportaron a sus parejas; además advertimos –y el caso de Gosvinta es paradigmático– la capacidad para desarrollar una actividad política propia. Nuestra divergencia de visión tiene mucho que ver con unas fuentes que nos proporcionan más información. En primer lugar porque va a aparecer una tipología documental regia, en la que las reinas podrán estar junto a sus esposos o junto a sus hijos o, incluso, solas. También porque, cuando se expanda este interés por el conjunto familiar, los cronistas incorporarán referencias a las sucesivas familias de los reyes, como sucede con el mencionado Pelayo de Oviedo, ampliando la información de Sampiro con respecto a esposas y vástagos de los reyes, aunque a menudo incluyendo material legendario.

En la transmisión del poder actuará el componente familiar y sucesorio. En la medida en que este elemento tiene una potencialidad destacable en la vida política, las parejas regias y las madres pueden adquirir una función relevante en su capacidad de conferir legitimidad. Si en la tradición visigoda este papel podía quedar oscurecido por la herencia romana y por el propio modo de definirse la monarquía, la dinámica de concreción familiar hace aflorar a

⁶ J. A. McNamara y S. Wemple quizá sobredimensionaron los movimientos en el ascenso del poder femenino y su quiebra a partir del siglo XI, McNamara, Wemple 1988. Es verdad que el matrimonio y la exigencia creciente de legitimidad para la descendencia regia propiciaron su importancia, pero hemos de tener en cuenta también las alteraciones de las fuentes que refuerzan esa aparición.

⁷ Isla 2004.

las reinas. Quiere decirse que, al desvanecerse el llamado principio electivo y al difuminarse las pautas oficiales de tradición romana, los componentes familiares y la presencia de las mujeres se hacen más visibles en nuestras fuentes. Además, las uniones regias serán útiles para que los monarcas incrementen sus personales alianzas en un momento determinado y, por otra parte, refuerzan las posibilidades de éxito de la siguiente generación.

Lo primero que conviene destacar es la pertenencia de las reinas a familias regias peninsulares o a la alta aristocracia del reino. Enlazar con estos personajes supone tejer alianzas con familias poderosas en una u otra parte del reino y participar de sus recursos económicos y humanos. Hay, no obstante, excepciones que conviene señalar.

En la medida en que existió competencia por la legitimidad y que parte sustancial de la misma era conferida por la Iglesia, la tendencia general fue el fortalecimiento de las uniones matrimoniales, cuyos descendientes cobraron, como en otras partes de Occidente, mayor legitimidad que los nacidos de nexos no matrimoniales⁸. Esta bendición eclesiástica de las uniones prestaba muy poca atención a que los contrayentes tuvieran altos niveles de consanguinidad. Estas uniones pudieron romperse a través de procedimientos de repudio, que no conocemos bien en el reino astur-leonés y que promocionaron otros matrimonios por los cuales los reyes alteraron sus proyectos iniciales.

La Crónica de Alfonso III, al desarrollar el reinado del rey Fruela (m. 768), afirma que se unió a Munia. Ambas versiones mencionan que Munia fue madre de Alfonso II, pero sólo en la ovetense se refiere explícitamente al matrimonio regio. Es decir, sólo la versión más elaborada de la crónica de Alfonso III hace nacer al futuro rey del nexo matrimonial, cuestión que queda desdibujada en la otra versión⁹. La crónica sostiene que Munia era una prisionera, producto del botín de las campañas contra los vascones, por lo que su condición social quedaba muy disminuida y cabía la posibilidad de asimilarla a la de la madre de Mauregato, de cuyo origen había dejado constancia interesadamente, *de serua tamen natus*¹⁰. La crónica describe a Munia como *adulescentula*, rasgo que viene a destacar su juventud y, por tanto, su virginidad

⁸ Sobre estas primeras evoluciones del matrimonio cristiano, Reynolds 2001.

⁹ El término *uxor* empleado por la rotense no pareció suficiente al ovetense, pues en ocasiones implica uniones de segundo rango, de ahí su insistencia: “in regali coniugio copulabit, ex qua filium Adefonsum suscepit”, *Ovetense*, 16. Desde luego, Alfonso II era el sucesor previsto como cabe deducir del empleo del nombre dinástico.

¹⁰ La unión de un varón con una mujer inferior socialmente se acercaba al concubinato, Reynolds 2001, pp. 163-166.

antes de la unión regia¹¹. Quizá los débiles orígenes personales están a la base de algunas de las dificultades de Alfonso II a la hora de alcanzar el trono. Es posible que la llegada al poder de Mauregato, presentada por la crónica como el acceso de un bastardo, no sea sino el de un hermano nacido de una unión no vista como radicalmente diferente de la que produjo al propio Alfonso II, cuyo prestigio fundamental era retrotraerse hasta Pelayo.

Es relevante que en el período astur nos encontremos con dos principios a primera vista antitéticos. Por una parte, la extrema importancia de las mujeres para transmitir legitimidad y su contrario. De lo primero tenemos el ejemplo que proporcionan Ermesinda y Adosinda. Sus parejas llegaron al trono por ese enlace, que parece haber reforzado sobremanera sus derechos. Las crónicas insisten en que Alfonso I y Silo se convirtieron en reyes porque se había producido esa unión. En el caso de Alfonso la deriva generada por la muerte de Fávila (m. 739) actuó en su provecho¹², pero el matrimonio de Silo parece haber sido diseñado desde el principio para consolidar su acceso al trono. En el caso de Ermesinda advertimos, por otra parte, cómo las hijas de los reyes podían ser destinadas al matrimonio con miembros de la aristocracia, consolidando alianzas en el interés de su familia. El matrimonio establecía vínculos que beneficiaban también al aristócrata y su entorno, que ahora veía reconocido su elevado rango, y que, como en este caso, podía ocupar un lugar en la sucesión regia.

El caso de Adosinda es singular, pues hemos de pensar que la hermana de Fruela debió tener una cierta edad cuando se produjo el casamiento, ya durante el reinado de Aurelio, pues habría nacido quizá antes del 740. Se trataría, al parecer, de una princesa que permanecería soltera y que trasladaría legitimidades regias a su cónyuge en una unión arbitrada tardíamente y efectuada tras 768. Esta capacidad femenina de transmitir derechos al trono fue interpretada como muestra de rasgos matrilineales. Barbero y Vigil afirmaron *la importancia de las hijas en el acceso al trono de sus maridos*, lo que relacionaron con una sucesión matrilineal indirecta en fase de disolución¹³. Hoy quizá podríamos insistir en cómo se pueden presentar sistemas de doble descendencia, acudiendo tanto a la patrilinealidad como a la matrilinealidad¹⁴. Sea como fuera, ello no debilita la observación primigenia. Desde luego que

¹¹ Isla 1999, pp. 44-45. Recuerda la “Vita Balthildis, in cuius ministerio ipsa adolescens honestissime conversata est”, *Vita Balthildis*, 2, p. 483, lin. 16/18. También Radegunda había caído *in praeda*.

¹² La Albeldense no deja de señalar que si Fávila es *filius*, Alfonso es *gener*, de manera que, obviamente, ambos tenían nexos familiares con el fundador del reino, *Albeldense*, 2 y 3.

¹³ Barbero, Vigil 1978, pp. 328-330.

¹⁴ Goody 1994, pp. 224-225.

las mujeres de la familia regia ofrecen recursos disponibles a través de su dote y visualizan los pactos alcanzados. Además, creo que conceden un plus de legitimidad que es el que en el reino franco llevará a buscar mujeres de estirpe carolingia en el siglo X. Dicho de otra manera, las mujeres de la familia regia conferían una cierta legitimidad, aunque sólo fuera por la inclusión del varón en un relato que les conducía a los reyes del pasado, a Pelayo y, luego, cada vez más, a los monarcas visigodos.

Al mismo tiempo se produce la dinámica opuesta. Fruela practica el concubinato y las uniones de mediocre perfil y los descendientes de las mismas tienen derechos al trono¹⁵. El tema se relaciona con que estos personajes procedían de la familia de Pelayo, mientras que había que acudir a otros procedimientos para asociar a terceros, como el propio Alfonso I o Silo¹⁶. Por ello, precisamente, se diseñó el matrimonio de Nepociano con una hermana de Alfonso II (m. 843), en la idea de asegurar su acceso, no siendo la edad de la hermana de Alfonso la consideración decisiva. Este es el marco que advertimos en el Testamento ovetense del 812, en donde Alfonso II se refiere a sus lazos de sangre que lo legitiman para reinar¹⁷. Remitía a su padre Fruela, hijo de la hija de Pelayo, aunque no mencionaba ni el nombre de su abuelo ni tampoco el de la esposa de éste, Ermesinda, pero sí el de Pelayo, afirmando que él era descendiente por línea femenina. No se trataba, pues, de elementos estrictamente matrilineales, sino de nexos con el fundador del *regnum*, un vínculo establecido al menos en parte por vía femenina, legitimidad de la que algunos de sus rivales parece que carecían.

Desaparecido Nepociano, accedía al poder la familia de Ramiro, cuyas conexiones familiares desconocemos. Flórez dio credibilidad a la noticia, proporcionada por Jiménez de Rada y el Tudense, de que la esposa de Ramiro se llamó Urraca¹⁸. Quizá todo ello provenga de la referencia a que estaba en Castilla para buscar esposa, pues allí es nombre frecuente, y, sobre todo, por la confusión con la esposa de Ramiro II¹⁹. Noticias más firmes provienen de un epígrafe que nos informa de que la esposa de Ramiro se llamó Paterna, dejando en el 848 su huella en el ara que se conserva hoy en Santa

¹⁵ Estas uniones podrían relacionarse con la *Friedelehe*, pero es un concepto muy discutido, Karras 2006.

¹⁶ Aurelio era *confrater* de Fruela. Es posible que la referencia de *Ovetense*, 17, a que era hijo de Fruela, el hermano de Alfonso I, sea un intento de explicación. El pertenecer a la familia parece quedar asegurado por la aplicación del termino *successio*, véase Isla 1995, pp. 161-162.

¹⁷ Floriano 1949, núm. 24.

¹⁸ Flórez 1761, vol. I, p. 65.

¹⁹ Vendría reforzado por la mención del nombre en el *Privilegio de los Votos*, Floriano 1956, p. 271.

María de Naranco²⁰. No es extraña esta mención femenina en una inscripción fundacional, teniendo el precedente de Fávila y Froiliuba y la lápida de Santa Cruz de Cangas²¹. La diferencia es que en el ara del Naranco Paterna, frente a lo que ocurre en Cangas, aparece como *regina*, aunque no creo que hubiera ninguna modificación en su papel.

3. ALFONSO III Y JIMENA

No sabemos lo que estas esposas aportaron a sus parejas. Algo más podemos derivar del matrimonio de Alfonso III con Jimena. Alguna fuente destaca que el rey se unió a una princesa que le proporcionaba un nexo con una elevada familia, poniendo de relieve la importancia del prestigio familiar. Según el cronista Sampiro, la esposa de Alfonso III venía a aliar la monarquía con el reino de la Galia, incluida Pamplona²². En cierto modo, por tanto, se resaltaban los intereses de las uniones regias, las alianzas entre poderes y, por otro lado, el reforzamiento del prestigio familiar. Aunque escrita su crónica a principios del siglo XI, la difuminación política de otras uniones era ya un hecho consolidado.

La noticia provocó un sinnúmero de especulaciones que vinculaban a Jimena con diversas familias reinantes. Sánchez Albornoz hacía de la reina una descendiente de Iñigo Arista, mientras que Pérez de Urbel la relacionaba con García Jiménez, lo que habría supuesto la alianza asturleonese con la nueva dinastía navarra. Martínez Díez no explicita el origen de Jimena, pero supone que el enlace estaría motivado en hallar una alianza contra los Banu Qasi²³.

Es difícil precisar cuál es el origen de la princesa, pero sí nos interesa destacar la preocupación de Sampiro al respecto. El monarca oficializó ese matrimonio en un momento relativamente avanzado de su reinado, o eso cabe deducir del relato del cronista. Se ha producido ya su breve deposición en los primeros tiempos de su reinado, se ha referido la ocupación de Sublancia, la sublevación del *comes* de Álava y la campaña andalusí contra León. Todos el-

²⁰ Ha sido publicada en diversas ocasiones, García de Castro 1995, p. 113. Extraña que se refiera a una dedicación que no fuera en domingo, pues el 23 de junio de 848 fue sábado.

²¹ Isla 2015b.

²² Teniendo en cuenta la ausencia del añadido sobre ser prima del rey Carlos en la redacción pelagiana y en la *Najerense* –advertida por Bautista– e, igualmente, su falta en las *continuationes* cabe pensar que se trata de una glosa explicativa introducida en un momento posterior, quedando reforzada la sugerencia de Bautista, Bautista 2011, pp. 52-53.

²³ Sánchez Albornoz 1974a, pp. 184 y ss., n. 33; Pérez de Urbel 1954, p. 34; Martínez Díez 2005, vol. I, pp. 241-242.

los son acontecimientos suficientes para una notable postergación que pone de relieve un voluntario retraso en su oficialización. Lacarra dató el casamiento hacia el 869, pero por lo que decimos es probable que fuera más tarde²⁴. Estaríamos ante un matrimonio que se produce tras la muerte de Ordoño I y no diseñado por él, si, como parece, tiene que ver con la revuelta.

Es probable que, como afirmó Lacarra, el matrimonio esté relacionado con la revuelta de Gilón y que tuviera el objetivo de reforzar el control de los territorios alaveses. La imprecisa noticia genealógica incluida en la crónica de Sampiro revela la ignorancia general sobre el tema. Es probable que la asociación de esta noticia con parentescos carolingios surgiera a partir de la mención a la Galia, una referencia a la que se había recurrido con anterioridad, pero que no fue entendida más tarde, siendo convertida en una alusión al reino franco, de modo que dio lugar a una elucubración que pretendiera entonces un emparentamiento carolingio de Jimena²⁵.

Lacarra había destacado que la esposa de Alfonso habría de pertenecer *sin duda* a la familia Jimena. El texto sampiriano, verdaderamente, abre la puerta a alguna clarificación. Dice que Jimena pertenece a la prosapia *illorum*, pero sin entrar a definir cuál sea ésta. La utilización del plural nos remite a la última vez que lo empleó de modo semejante, al decir que Gilón o Eilo era *comes illorum*, una clara alusión a los alaveses, aquéllos quienes han visto inflamados su corazón contra el rey. En esta frase se volvía a usar el *corda illorum*, siendo estas tres veces las únicas que se emplea el genitivo plural de *ille*.

No sabemos nada del personaje llamado Gilón, Eilo o Egilón, un nombre de varón que no resulta de tradición visigoda, mientras que sí hay variantes del mismo en tierras carolingias. Lo relevante es que su condición de *comes* dista mucho de ser admitida, al contrario queda muy matizada. La

²⁴ Lacarra 1971, p. 233; Sánchez Albornoz 1975, vol. III, p. 658. La fecha dependería de los 21 años de edad que la llamada Silense da al rey en el momento de su matrimonio, pero, teniendo en cuenta que también otorga catorce años al joven rey al llegar al poder, quizá habría que pensar que se produjo siete años después de obtener el trono.

²⁵ En el *Memoriale sanctorum*, Eulogio de Córdoba afirma que Sancho procedía del *op-pidum* Albense que estaba en la *Gallia comata*, *Memoriale*, vol. II, p.3; CSM, Gil 1973, vol. II, p. 402. El enclave ha sido relacionado con Albizu en Álava. Esta Galia tenía frontera con Pamplona y con los seburos, según afirma Eulogio en la Carta a Wiliesindo (Ep. III, 1), CSM, Gil 1973, vol. II, p. 498. Ambrosio de Morales sitúa a los *Seburici* en el Arga (Morales, *Divi Eulogii Cordubensis opera*, f. 99 v), por lo que el etnónimo podría estar relacionado con Zubiri. Sánchez Albornoz y Durán Gudiol prefieren ubicar el *Aragus* en el Aragón, en el contexto de la estancia de Eulogio en Siresa, Durán Gudiol 1991, pp. 7-9; Sánchez Albornoz 1974b, pp. 333-337. Los límites no son nada precisos y el documento de Galindo Aznar, por más que esté retocado, establece la monarquía de Alfonso III en la *Gallia comata*, Ubieto 1986, núm. 6, p. 25. De ello parece deducirse una ubicación al norte y oeste de Pamplona. Esclarecedor resulta Lacarra 1971.

crónica sostiene que *comes illorum videbatur*, lo cual no es afirmar la absoluta legitimidad y consistencia de su posición²⁶.

Podría, pues, confirmarse la propuesta de que, con el matrimonio, Alfonso aseguraba su autoridad sobre unos territorios que con tono erudito eran llamados *Gallia comata*. Eulogio había ubicado en esta *Gallia comata* el origen del mártir Sancho quien procedía del *oppidum Albensi*, a lo que parece cerca de Salvatierra de Álava²⁷. Por tanto, un miembro de una poderosa familia aristocrática entroncaba con Alfonso y le aportaba seguridades para regir unos territorios convulsos, a los que denominó la *Galia boscosa*, espacios que se extenderían por tierras alavesas y probablemente hacia el norte y el Pirineo. Entendió, pues, que le hacían falta estos refuerzos y estableció vínculos con estas familias del área, aunque con certeza no sabemos con cuál de las posibles. Jimena figurará a partir de entonces junto al monarca, tanto en las inscripciones regias como en los documentos. No podemos precisar, en cambio, si el matrimonio implicó alguna transferencia de propiedad que reforzara la posición del *regnum* ovetense en estos territorios. Sin embargo, que el primogénito de la familia se llamara García y que le fueran otorgados los territorios centrales y orientales del reino parecen apuntar esa posibilidad.

4. LAS BODAS DE LEODEGUNDIA. VIRTUDES DE LAS REINAS

Es probable que entonces se llevara a cabo también el matrimonio de Leodegundia con un rey pamplonés. Leodegundia era hija de un impreciso rey Ordoño, probablemente Ordoño I (850-866). La infanta se casaría con un rey de Pamplona que quizá fuera García Íñiguez, quien todavía vivía en el 871. Estaríamos, por tanto, ante una princesa astur que, en función de las necesidades políticas de su familia, era casada a pesar de tener ya una cierta edad.

A esta Leodegundia estarían destinados los *Versi* que se han conservado en el Códice de Roda (Madrid, Academia de la Historia, Cód. 78). Este epitafio es un testimonio único para asomarnos a la condición

²⁶ De hecho, vuelve a emplear una construcción semejante para referirse a la condición regia de Alfonso, el hijo de Fruela, diciendo “qui scepra paterna regere uidebatur”. La manifestación tiene la clara voluntad de disminuir la fortaleza de quien fue rival de Ramiro II.

²⁷ Lacarra 1971, p. 242, n. 35. En el Itinerario de Antonino (455) aparece la mansión entre Araceli (Araquil) y *Tullonium*, por tanto es posible que en Albizu, *Itinerarium Antonini*, p. 217. Juan Gil se apoya en la versión de Morales para dar su lectura: *de oppido Alauensi*, CSM, Gil, ed. 1973, vol. II, p. 503. Tiene razón Sánchez Albornoz sobre la imprecisión de estos límites, Sánchez Albornoz 1974b, pp. 333-337.

femenina, a las cualidades requeridas a las reinas y al proceso social de las bodas²⁸.

En todo el epitalamio está presente, por supuesto, el ambiente festivo con alusiones a la música y los músicos. También a la comida y la bebida. Tal protagonismo revela uno de los rasgos de estas celebraciones y de estos divertimentos ofrecidos a los *edentes ac potantes*. La repetición de menciones alimentarias (*regalis poculus...*, *poculo ambroseum...*, *ex opimis ferculis...*, *regalis cibus...*) insiste en el proceso de manifestación de la riqueza a través de la socialización de los manjares. El banquete exige que una parte de estos productos sea destinada a los necesitados, de manera que, así, este pobre, *refectus cibus*, rece a Dios por los reyes. La comida preparada a los pobres parece, sin embargo, diferente de la presentada a los comensales de la comida principal, pues se habla de dos momentos de preparación destinados a cada colectivo²⁹. Todo este asunto tiene su relevancia, no sólo porque muestra que el *convivium* era la culminación de estos actos, sino también porque la insistencia parece apuntar que la recitación o, más bien, el canto de la pieza habría de producirse ante una mesa surtida y descrita como aparece en el texto: por razones obvias, ni antes ni después de la comida sino en ese mismo momento.

Se ha producido ya la bendición de los alimentos. Es el único rito cristiano que es explicitado en el texto. Se desarrollan, en cambio, valores cristianos que están presentes en la tradición. Así, aparece la idea del *vinculum caritatis coniugalis*, un nexo que había destacado Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona y había apuntado Paulino de Nola³⁰ y que definía el matrimonio cristiano y, por supuesto, reforzaba la unión duradera y no carnal de los esposos. Una propuesta que en su momento contrastaba con los goces a los que aludía el epitalamio clásico y la caducidad presente en el matrimonio romano³¹. Los elementos cristianos aparecen en la bendición de la comida y bebida con el signo de la cruz y, muy directamente, en el objetivo señalado de servir a Dios y cumplir sus mandatos (*seruias Deo...*, *Xristo placeas...*, *ad obseruandam legem...*) y de ser protegida la novia por la luz divina (*Lumen... tegat*). Se añaden, además, diversas referencias genéricas a alabar a Dios (*conlaudetur nomen Dei...*, *laudemus altissimum...*, *conlaudare... rectoremque omnium*).

²⁸ Publicado por Lacarra 1945, pp. 272-275. También, Díaz y Díaz 1991, pp. 315-318. Sobre el epitalamio, con bibliografía, Isla 2016. Una reflexión general sobre el papel de la mujeres en la corte, Nelson 2007.

²⁹ “Regalis cibus” es distinto del “cibus praeparatis”

³⁰ “Piae caritatis affectu”, *De Genesi ad litteram*, 3, 21, 33; PL 34, col. 293. Agustín había subrayado el papel del *ordo caritatis* en el matrimonio cristiano, *De bono coniugali*, 3, pp. 190-191. Sobre la posición de la mujer cristiana, también Jerónimo, *Adversus Iovinianum*, PL 23.

³¹ Sobre los epitalamios tardíos, Morelli 1910; Wheeler 1930; Roberts 1989.

A pesar de todas estas referencias, las propuestas están muy lejanas de la radicalidad cristiana del epitalamio de Paulino de Nola.

Como hemos dicho, no hay en el texto ninguna mención explícita de la ceremonia religiosa, pero sí encontramos huellas de la bendición de los esposos con citas del pertinente *ordo* de la liturgia hispana. El poeta escribía conociendo la tradición litúrgica al respecto, una referencia que también sería apreciada por el público³². Quiere decirse que lo más probable es que se hubiera producido una bendición de la pareja y los asistentes reconocerían ese mismo lenguaje, por más que, quizá, podría considerarse poco apropiado recordar o describir de modo más explícito la ceremonia religiosa en un contexto tan festivo.

Por supuesto, hay una llamada constante a la alegría. La felicidad que provoca el casamiento, con todo lo que está a su alrededor, es una y otra vez sacada a colación³³. Sin embargo, hay que moderar sus posibles excesos. Las bodas y especialmente los convites eran ocasión de comportamientos poco edificantes que estaban prohibidos a los clérigos³⁴. Nuestro autor es consciente de esas prácticas y hace explícito otro modo de actuar. Una cierta *gravitas* tanto cristiana como social en la que se han de evitar las palabras gruesas de los *scurrones*³⁵ o el *scandalum* de un alboroto bárbaro.

Los versos permiten aproximarnos a lo que se entendía como papel primordial de las reinas. Así, se establece una capacidad de actuación directa. Se trata de un *imperat... ornat... y disponit...*, pero que se ubica en el terreno de la domesticidad. Se manda sobre las *familiae*, es decir, los servidores domésticos, para que la casa quede suficientemente ornada y todo quede dispuesto en admirable orden. Se trata de la función estereotipada de la mujer como garante de la vida doméstica. A menudo aparece el término *famulus*, refiriéndose al

³² El verso 20 sostiene: “filiorum filios uideat incólumes”, lo que parece proceder del “uideant suorum filios filiorum”, Férotin 1996, col. 439. Se apoya en el libro de Tobías, 9, 10-11. El verso 21, “gaudeatque cum amicis”, proviene de “gaudeatis perenniter cum amicis”, Férotin 1996, col. 437. El verso 85, “et post longa tempora”, procede de la antifona del mismo *ordo*: “uobis tribuat longa tempora et perenne gaudium. La propia idea del “uinculum caritatis coniugalis”, de los versos 71-72 podemos relacionarla con su mención “quam nouello nectitur uinculo coniugali... uiri qui iungitur caritatem”, Férotin 1996, col. 440.

³³ “Vinum et musica laetificant cor”, *Ecclo*, 40, 20.

³⁴ Burchardo de Worms prohíbe la presencia de éstos en el *convivium*: “Presbyteri, diaconi, subdiaconi, vel deinceps quibus ducendi uxores non est licitum, etiam alienarum nuptiarum evitent convivia, neque his coetibus admisceantur, ubi amatoria cantantur et turpia, aut obsceni motus corporum choris et saltationibus efferuntur, ne auditus et obtutus sacris mysteriis deputatus, turpium spectaculorum atque verborum contagione polluaturs”, *Decretum*, II, 134; PL 140, col. 648.

³⁵ Las obscenidades “histrionum sive scurronum” a las que se refiere el Concilio Cabillonense del 813, c. 9; y condenando los “convivia inhonesta et turpia” o “contra los juglares” (“turpis verbis vel facti ioculatore”) o “contra la gula en Maguncia” del 813, cc. 10 y 14, *Concilia aevi Karolini*, vol. I, pp. 263-264, 276.

personal del servicio. Son las personas que se mueven en el entorno más directo de la reina: los que pueden ser atendidos (v. 36). Se confirma la dependencia directa de estos personajes con respecto a la matrona. A pesar de esta teórica reclusión en la domesticidad –que otras noticias no confirman–, no hemos de desdeñar esta reconocida capacidad de la reina, pues hemos de tener en cuenta cuánto estaba en juego en esta domesticidad³⁶.

Hay, no obstante, otros dos campos que nos interesa destacar particularmente. Uno es el relacionado con las virtudes de todo tipo propias de Leodegundia; el otro tiene que ver con la familia, los orígenes y la descendencia.

De la esposa se encomian sus *mores*, se refiere también su educación que ha dignificado su *eloquium* y le ha hecho conocedora de las *litterae* y de los sagrados misterios³⁷. Encontramos alusiones encomiásticas a las *mores* en la epigrafía cristiana, aunque creo que sólo aparece referido a mujeres, en donde entiendo que hay alusión a la castidad³⁸. Sin embargo, en épocas posteriores se dirige también a los hombres y la castidad deja de ser un elemento tan central³⁹. Lo que se afirma aquí, pues, es el comportamiento adecuado de la princesa, aunque pueda haber una atención especial hacia la castidad, virtud que es destacada también en otro momento⁴⁰.

Los comportamientos regios femeninos quedan descritos en otros versos. No se trataría exactamente de las *mores*, sino de exigencias propias de la práctica cristiana. Se refieren a la protección de los débiles, los *pauperes* y los *orfani*⁴¹. Se trata de una actuación a la que es instado el poderoso, pero esta reclamación llega tanto a hombres como a mujeres y es un requerimiento que busca promocionar y exaltar su caridad. Obviamente eran virtudes tópicas, pero su puesta en marcha beneficiaba a las instituciones eclesiásticas que las canalizaban.

El claro *eloquium* que se atribuye a la infanta alude, en principio, a su modo de hablar, pero también a su capacidad para expresarse y de manifestarse adecuadamente. El *eloquium* puede ser la lengua que se maneja,

³⁶ Una buena muestra de sus derivadas está presente en la leyenda de la condesa traidora, en la que ésta, en función de su control sobre la despensa y la alimentación –lo que implica capacidad para administrar los recursos pertinentes–, más el acceso a la casa y al personal doméstico, puede planificar dejar exangüe al caballo del conde y provocar su muerte, Menéndez Pidal 1971. Jerónimo resaltaba con sus prejuicios esta potencialidad “si totam domum regendam”, *Adversus Jovinianum*, 47, PL 23, col. 289.

³⁷ “Ornata moribus, eloquiis clara / erudita litteris sacrisque misteriis”, vv. 7-8.

³⁸ Epitafio romano de Túrura, “castis moribus ornata”, ILCV, 00168 (4). No obstante parece aplicarse también a algún comportamiento masculino y un liberto de doce años puede ser reseñado como “castus moribus, integer pudore”, Marcial, *Epigrammata*, VI, 28, 6; vol. I, p. 374.

³⁹ Mora 1991, p. 346.

⁴⁰ “Casta Leodegundia”, v. 14.

⁴¹ “Gubernesque pauperes protegasque orfanos”, *Epitalamio de Leodegundia*, v. 38.

el griego o el *nostrum*; y parece referirse sobre todo a la palabra pronunciada, pero también puede indicar la que se ha pasado a su forma escrita⁴². A menudo encontramos calificado este *eloquium* como dulce o suave y como *clarum* o *nitidum*⁴³, señalando algunas de sus posibilidades más dignas de ser destacadas. Acudir a esta característica genera un encomio apto para hombres y mujeres⁴⁴. Esta formación se combina con su descripción como erudita en las *litterae* y en los *sacra mysteria*. Este conocimiento de las letras se había referido en el mundo clásico a una cierta cultura literaria, pero para esta época hemos de pensar en una familiaridad con la cultura escrita cristiana⁴⁵. Conocedora, pues, de algunos de los clásicos cristianos, era capaz, por tanto, de leer y, presumiblemente, de escribir⁴⁶. Es probable que el modelo de estas descripciones sea Radegunda, quien había sido descrita de modo similar por Venancio Fortunato, *litteris est erudita*⁴⁷, una formación que se entiende propia de mujeres. Más complicado resulta precisar lo que podemos entender por los sagrados misterios. El concepto de *sacrum mysterium* o su plural gira en torno a los aspectos de la religión cristiana velados para el conjunto de los fieles. Los *mysteria* remiten a los sacramentos y un libro como el *De mysteriis* de Ambrosio de Milán versa sobre algunos de ellos. En realidad es un ámbito propio del sacerdocio, son los *sacrosancta mysteria quae per sacerdotes fiunt et ministros*⁴⁸. Si es una actividad propia del clero y en un sentido específico de los santos, su presencia aquí tiene que ver con destacar la formación de Leodegundia en materias estrictas de la religión. No quiero decir que esta afirmación sirva para hacer equivaler a esta Leode-

⁴² Braulio se podía referir a las *spumae* de las palabras de los gentiles (*gentilium eloquiorum*) enfrentadas a la *locutio* de la evangélica simplicidad, Braulio, ep. 44. Isidoro, describiendo la carta de Osio alabando la virginidad, señala cómo estaba escrita: “pulchro et deserto... eloquio”, Isidoro, *De viris illustribus*, I.

⁴³ Como suave es calificado el de Leandro por su hermano en su *De viris* y Sisebuto el de Teodolinda, *Epist. Ad Adaloaldum, Miscellanea Wisigothica*, ed. Gil 1972, p. 22 lin. 74. Ildefonso describe como nítido el *eloquium* de Eugenio de Toledo (*De viris illustribus*, 14) e Isidoro el de Gundemaro; a quien caracteriza, además, como dotado en la *scientia litterarum*, aunque sólo parcialmente.

⁴⁴ Lo utiliza con profusión Isidoro en su *De viris illustribus*. Samsón, Apologético, I, 8, 2 (CSM, Gil 1973, vol. II, p. 542) lo cambia a “uir eloquio nitidus”.

⁴⁵ Conviene recordar la Novela de Justiniano que establece que los clérigos que se ordenen han de tener esta formación: “litteras omnino scientes et eruditos constitutos, litteras enim ignorantem omnino volumus neque unum ordinem suscipere clericorum, videlicet presbyterorum et diaconorum, tam sacras orationes docentium quam ecclesiarum et canonum legentium libros”, (Justiniano, *Novellae*, 6, 4).

⁴⁶ No es lo mismo el nivel de *litteras discere* que reciben las niñas novicias en la regla de Cesáreo de Arlés o que están obligadas a practicar todos los días: “omnes litteras discant... duabus horis... lectioni vacent”, Cesáreo, *Regula ad Virgines*, 5, 17; PL, 67, col. 1108 y 1109.

⁴⁷ Venancio Fortunato, *Vita Radegundae*, II, (5).

⁴⁸ Liciniano de Cartagena, “Epistola I, ad Gregorium papam”, véase Madoz 1948, pp. 83-96.

gundia con la *deo vota* del códice escurialense⁴⁹, pero sí para poner de manifiesto que de esta princesa se destacaba una sofisticada formación religiosa que, obviamente, habría de haber sido adquirida en entornos eclesiásticos. Esta formación no impedía el matrimonio, por lo que hemos de concluir que no se había convertido en *deo vota*. Sucede que había recibido una elevada formación en estos campos y que era alabada por haberla adquirido. Las palabras del epitalamio nos llevan a presumir dónde se realizaba y cómo era la educación de estas princesas y, de este modo, se explicaría también su frecuente destino. Una de estas mujeres de la familia real podía ser llevada al matrimonio o bien permanecer en ese medio religioso hasta su muerte. Leodegundia había salido de este entorno para cumplimentar la política matrimonial de su familia. Otras mujeres regias pasarán buena parte de su vida, especialmente su tramo final, en fundaciones del entorno regio: Castrelo do Miño, San Salvador de Palat, San Pelayo y San Juan Bautista de León, San Pelayo de Oviedo, etc.

De la princesa se destacan sus regios orígenes, tanto por la línea paterna como por la materna. Es ésta la primera descripción que se nos presenta y resulta la más relevante para el medio social en que se mueve. Son los rasgos que transmitirá a su descendencia, por supuesto las alianzas o nexos con esos grupos, pero destacadamente esos caracteres intrínsecos de las mejores familias aristocráticas. No es tampoco cualquier miembro de esa familia. En el verso 33 se subraya cómo Leodegundia es ornato de su padre de quien ha heredado la *doctrina*⁵⁰. Quizá debamos entender por ella el saber paterno. Si *decus* puede incorporar un componente más externo, relacionable con el calificativo que recibe, el de *pulchra*, la heredada *doctrina* paterna apuntaría a una cuestión más interna, de carácter y modo de hacer.

Un objetivo central de la unión es la generación de una descendencia que reciba esa sangre. A la pareja se le desea larga vida y descendencia, empleando las palabras del ritual del *Liber Ordinum* para la bendición nupcial que, a su vez, buscaban su inspiración en el libro de Tobías⁵¹. Aunque resultara una afirmación tópica, revela los intereses de las familias regias y aristocráticas de aumentar el prestigio de su sangre a través de estos enlaces.

⁴⁹ Sin otra prueba, excepto la homonimia, se ha relacionado a la reina con la monja que escribió el manuscrito Escorial a.I.13 y que redactó en 912 una nota presentándose como *clientula et exigua* (f. 186v.), Antolín 1910, p. 25. Es improbable, desde luego por la edad que tendría la reina en 912, Díaz y Díaz 1991, p. 39; también me resulta una actividad poco verosímil para una reina viuda y en un monasterio remoto.

⁵⁰ “Ex genere claro semine regali / talis decet utique nasci proles optima / quae paternum genus ornat maternumque sublimat”, vv. 4-6; “patris decus et doctrinam proles electa tenet”, v. 33.

⁵¹ En el *Liber Ordinum* hay un *ordo* para bendecir parejas que señala: “uideant suorum filios filiorum”, Férotin, col. 439. Como hemos dicho, remite al libro de Tobías, 9, 10-11.

Un matrimonio en el que la mujer va a convivir a casa del marido, la convierte en un nexo entre su familia de procedencia y la que ahora la envuelve. Estas capacidades de mediación aparecen en los versos y son un referente tópico⁵². Se explicita ese protagonismo en la mediación, en el sentido de que la princesa mantendrá sus afectos con los *proximi*, pero también desarrollará relaciones nuevas con estos *externi* con los que ahora se integra. Era un papel tradicional –con un larguísimo pasado– que se adjudicaba a las esposas. Los que ahora son externos, no lo serán dentro de poco y se asimilarán a los *proximi*.

La princesa ha de ser confortada por alguna bebida agradable que le preparan sus fámulos, el personal del servicio doméstico, se trata de un *poculum ambroseum sucum braci*. Se trata de una copa de cerveza. La palabra *bracis* no es nada corriente. Plinio nos informa de que era un modo de designar a un tipo de cereal en la Galia⁵³.

Destaca en los versos finales la idea de que a ella le ha sido entregado con este matrimonio el *regnum*. Tras referirse a ese vínculo matrimonial establecido, se desea que reciba el reino *placatus*, es decir, en paz, una de las manifestaciones de la legitimidad del poder. Con el matrimonio se entiende, pues, que recibe el *regnum*, el de Pamplona, convirtiéndose con el matrimonio en reina consorte. De ahí las pertinentes reflexiones sobre algunas virtudes regias. Se realizan advertencias con respecto a los exigibles comportamientos. Es decir, se listan las virtudes que se asignaban al buen rey, cuyo comportamiento ha de ser regido por la humildad, mansedumbre y modestia. Es interesante que las virtudes regias se proclamen también de la reina, sí que faltan virtudes consideradas más viriles, pero hay un basamento que comparten, unas virtudes que han de contrarrestar a la soberbia e impetuosidad que pueden afectar a ambos por igual.

El verso 75 también propone un deseo: *nullus hostis ac aduersus contra te uictoriet*. No estoy seguro de que con los dos términos se quiera discriminar dos tipologías de enemigos. Quizá el doblete *hostis* y *aduersarius* es sólo una reduplicación, como sucede en Esther, 9, 24. Se aplica, pues, un deseo genérico sobre la realeza en general para que venza a los enemigos, quizá los materiales y los que afecten a su alma. Son, en efecto, buenos deseos, pero que refuerzan la idea de que tiene parte en el destino general del *regnum*.

⁵² “Quae proximos diligit fideli propositu / suos optans ac externos ut pariter diligit”, vv. 29-30.

⁵³ Dice que es un tipo de farro, “quod illic bracem uocant, apud nos scandalam”, *Historia naturalis*, XVIII, 11 (62), Plinio-Le Bonniec 1972, p. 78. véase, también Du Cange, *Glossarium*, art. *brace*. No conozco usos hispanos de esta palabra. La familiaridad del autor con la liturgia hispana aseguraría este origen, pero su conocimiento y el del público del término apuntarían a una procedencia navarra, en donde serían más verosímiles estas influencias de la Galia.

4. MATRIMONIOS, ALIANZAS Y REPUDIOS.

Los hijos de Alfonso y Jimena sí que llevaron a cabo matrimonios en vida de su padre. Es muy probable que Alfonso III participara en las decisiones al respecto y que se combinaran con las propuestas sucesorias. Estas uniones reforzaban enormemente el poder de los vástagos regios: les dotaba de redes aristocráticas de apoyo que podían suministrar recursos y tropas para propiciar la carrera de uno de los suyos. Es posible que con estas medidas el rey quisiera evitar situaciones como las que condujeron a su temprano derrocamiento por el *comes* Fruela de Galicia en los inicios de su reinado y creyera que un potente sustrato aristocrático protegería a sus descendientes de acciones similares. Al mismo tiempo, los matrimonios de sus vástagos varones son relativamente homogéneos, de manera que ninguno de ellos casa otra vez con una familia regia. Sin embargo, el dilatado reinado de Alfonso III y la edad de sus hijos varones, que estarían en la veintena larga, en el último tramo de su reinado propiciaban esas tensiones en las que actuarían los diversos intereses aristocráticos. Cuando estalle la sublevación protagonizada por el primogénito, su familia política actuará como una estrecha aliada, siendo parte decisiva de su éxito.

Los años siguientes fueron pródigos en este tipo de matrimonios. A lo largo del siglo X nos encontramos con un modelo similar, en el que los vástagos varones se unen en matrimonio a redes aristocráticas regionales. Podía ser una ventaja para el padre, que establecía alianzas con diversos grupos a través de sus hijos, y también para los jóvenes príncipes que encontraban un medio para llevar a la práctica sus intereses. Sin embargo, si la situación se alteraba, se generaban problemas. La principal alteración de estas condiciones era la modificación de la sucesión, de manera que un infante destinado a entroncar con las aristocracias occidentales, se podía encontrar al frente del conjunto del reino y, por tanto, en situación de debilidad con otros colectivos aristocráticos⁵⁴. Estas dificultades políticas propiciaban separaciones y nuevos matrimonios con los que los reyes trataban de paliar sus déficits políticos.

La trayectoria de Ordoño II desvela por primera vez otra realidad, la de las reinas abandonadas. Ordoño estaba encaminado a gobernar los territorios occidentales del reino y, en virtud de ese destino, había sido casado con Elvira, hija del aristócrata Hermenegildo o Menendo Gutiérrez. A la muerte

⁵⁴ En un ejemplo de matrimonio oriental que conocemos bien, no se cumple esa dinámica: Sancho el Craso estaba casado con Teresa, hija de Asur Fernández, que no fue abandonada al ocupar el conjunto del reino, posiblemente porque seguía necesitando la colaboración de su familia frente al conde castellano. Quizá los problemas del rey con las aristocracias occidentales tienen aquí una de sus raíces.

de ésta, el rey casó con Aragonta, otra aristócrata gallega vinculada a la familia de Gonzalo Betótez, pero fue abandonada, *ab eo spreta*, pues *non fuit illi placita*, haciendo posible un nuevo matrimonio regio, ahora con Sancha, una unión que convenía para las alianzas del rey. Nuestra fuente emplea el término *spretu* que revela el protagonismo del rey y su disgusto hacia la repudiada Aragonta. Por lo que refiere el cronista Sampiro sabemos que Aragonta tuvo *confessionem dignam*. Quiere decirse que ingresó en un monasterio, en donde vivió el resto de sus días⁵⁵. El recuerdo no parece haber sido negativo y protagonizaba uno de los milagros atribuidos a Rosendo de Celanova, quien iba a acudir a confortarla en su lecho de muerte cuando tuvo una visión en la que el alma de Aragonta era conducida al cielo⁵⁶.

Un caso en principio similar es el de la reina Velasquita. Procedía de la aristocracia occidental, era hija de Ramiro Menéndez, hermano de Gonzalo y miembro de la poderosa familia de los Menéndez⁵⁷. Su matrimonio con Vermudo II tiene que ver con la afirmación de su autoridad en el occidente peninsular, pero, al tiempo, reconocía el poder de esta familia. Celebrado probablemente en 981⁵⁸, era muestra del proyecto de Vermudo que alcanzaría su cenit en su coronación en Santiago del 982. Sin embargo, en la medida en que el proyecto se expandió y, quizá rebasando las primeras intenciones, se amplió hacia tierras leonesas y castellanas la situación evolucionó, quizá lentamente, dado el peso político de los Menéndez, pero pudieron hacerse evidentes nuevas necesidades de alianzas. El matrimonio con la hija del conde castellano, Elvira García, se produjo quizá en noviembre del 991⁵⁹. No estamos seguros si el repudio provocó la sublevación de los Menéndez o si es que las propias dificultades para controlar a los Menéndez disminuyeron las virtualidades del matrimonio. Además, la ausencia de un heredero varón pudo influir en la decisión del monarca.

⁵⁵ Parece haber pasado parte de ese tiempo al menos en el monasterio de Carboeiro, una fundación familiar. Allí concederá bienes en noviembre de 929, realizando una donación en favor de su alma y la de su “dominus” Ordoño. En la carta cede alguna de las propiedades que había recibido de Ordoño “per titulum dotis”, Cañizares 1942, p. 201. Jiménez de Rada añade, al tratar este primer matrimonio del rey, “postea suspectam reliquit”, una alusión a un pretendido comportamiento de la reina que justificaría el abandono, Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, 4, 23. Se trata de un comentario en la línea de las manifestaciones antifemeninas.

⁵⁶ Díaz y Díaz, Pardo, Vilarinho 1990.

⁵⁷ Sánchez Candeira 1950; García Álvarez 1960.

⁵⁸ En octubre del 981 confirma junto con Velasquita un documento de Samos en el que todavía no se titula *rex*, véase Lucas Álvarez 1986, núm. 27, pp. 112-113. La titulación regia aparecerá en diciembre de 981 en una donación de los Menéndez a Lervao, *Portugaliae Monumenta Historica. Diplomata et chartae*, núm. 132, pp. 81-82.

⁵⁹ Sánchez Candeira 1950, p. 477, tomando el mes de noviembre de los Castellanos II, *Anales castellanos* 1917, p. 26.

6. LA VIDA RELIGIOSA

No parece que Velasquita se recluyera en un monasterio. Sí abandonará León y se radicará en Asturias, en donde deja algún testimonio, incluso confirmando una carta de Vermudo II con su nueva mujer. Seguirá utilizando a lo largo de los años el título de reina, que lleva también en este documento, figurando como *regina* del mismo modo que lo hace Elvira que la precede en el listado⁶⁰. Alguno de los documentos muestra su actividad económica, teniendo cedida una corte del obispo de Oviedo. En Asturias estuvo vinculada a San Pelayo de Oviedo y a su personal fundación, el monasterio de San Salvador de Deva. En alguna ocasión encontramos con ella a su hija Cristina, quien casaría con Ordoño Ramírez.

Sorprende el nombre dado a la hija, una novedad en la casa real y que tampoco encontramos en la familia de los Menéndez. Quizá nacida en el contexto de la separación, su nombre pudo quedar influido por el de la santa mártir⁶¹ y de este modo ser una perdurable crítica del comportamiento de su padre. Quizá el matrimonio de Cristina con Ordoño, quien parece haber sido hijo de Ramiro III –rival de Vermudo II por el trono–, sea también una clara toma de postura ante su padre⁶². Si esto es así, estaríamos ante una gran capacidad de actuación que colocaba a la reina expulsada en terrenos próximos a la conjura, por más que nada secreta, contra el monarca. Para entender estas capacidades políticas conviene tener en cuenta los orígenes familiares de la reina repudiada.

Otras posibilidades, ya apuntadas por el ejemplo de Leodegundia, implican una vinculación más estrecha a la vida religiosa. En el caso de Leodegundia suponíamos una formación en un ámbito religioso, en el que podía haber permanecido o del que salió para contraer matrimonio. El ejemplo de la reina Adosinda, la viuda del rey Silo, es claramente distinto. De manera un tanto incidental, sabemos que tuvo lugar este ingreso en la vida monástica el 26 de noviembre del 785, en un acto revestido de una cierta solemnidad, al que

⁶⁰ Fernández Conde, Torrente, de la Noval 1978, vol. I, pp. 19-21. En 1020 aparece como “Uelasquita regina ancilla Christi”, García Larragueta 1962, núm. 43, pp. 146-148.

⁶¹ Su padre había mandado construir una elevada torre y la habría encerrado allí y sometido a tormentos por no querer adorar a los ídolos. Está presente su recuerdo en el martirologio jeronimiano y en otros, Quentin 1908, pp. 151-152. Aparece en los calendarios y tenía un himno para la liturgia en la tradición hispana, Blume 1897, núm. 141. Hay una *Passio s. Christinae* en un manuscrito del siglo XI, Escorial, b.I.4; Antolín 1910, p. 121.

⁶² Ibn Jaldun aporta la noticia de que Teresa renovó el sometimiento a Almanzor tras la muerte de Ramiro III, Dozy 1889, I, p. 107, lo que refuerza nuestra impresión sobre sus capacidades políticas, fuera o no una maniobra en pro de los derechos de Ordoño Ramírez. Con posterioridad estuvo al frente de San Pelayo de Oviedo. Ordoño Ramírez no parece estar presente en los documentos de Vermudo II.

acudieron diversos relevantes eclesiásticos del reino astur, entre ellos Beato y Fidel⁶³. Beato lo califica de la *devotio* de la reina. Podríamos contemplarlo como el riguroso cumplimiento de la tradición visigoda que exigía que las reinas viudas asumieran el hábito religioso y profesaran en un centro religioso⁶⁴. Sin embargo, habiendo muerto Silo en el 783, el ingreso monástico dos años más tarde probablemente tenía más que ver con la imposición por parte del nuevo rey Mauregato que con las urgencias de cumplir esta norma visigótica o que cumplir un repentino deseo religioso. Queda patente, pues, que estos ingresos eran una fórmula a seguir en mayor o menor medida, dependiendo de las condiciones en las que quedaban los equilibrios de poder en torno al nuevo rey. Mujeres expulsadas del entorno del poder eran encerradas o alejadas en la vida religiosa; otras corrieron diferente suerte.

Sabemos de otras reinas o mujeres de la familia real en condiciones semejantes. La llegada al poder de Vermudo II, ocupando el conjunto del reino en 985, tras haber mantenido un conflicto bélico con su primo Ramiro III, probablemente significó la expulsión de la corte de la familia del rey difunto. Teresa Ansúrez, también perteneciente a una poderosa familia aristocrática, es la madre de Ramiro III y había permanecido en el entorno leonés de su hijo llevando la titulación de *regina et conversa* o como *Christi ancilla*⁶⁵. Se trata de fórmulas que expresan el modo de vida en religión propio de personas a las que se supone una voluntad de alejarse de la vida del mundo, pero que no han ingresado en su juventud, que son quienes reciben el título de *Deo dicata*. Tras el 985 Teresa desaparece del entorno leonés y parece estar en Asturias antes de 994 y en 996 ya consta como abadesa de San Pelayo de Oviedo⁶⁶. No sabemos mucho del monasterio en su etapa anterior, pero parece que la radicación en el mismo no implicaba una pérdida de status, al contrario esta condición podía quedar relativamente preservada en este monasterio⁶⁷.

Algunas mujeres de la familia regia pudieron llevar a cabo en su viudedad o desde su juventud una vida religiosa, aunque siempre con perfiles muy particulares⁶⁸. Elvira fue hija de Ramiro II. Sampiro cuenta que el rey la condujo a la vida religiosa, precisamente indicando que *Deo dicauit*, de donde

⁶³ Beato, *Apologeticum*, I, 1.

⁶⁴ Canon V del conc. de Zaragoza del 691, Vives 1963, pp. 479-480.

⁶⁵ Una escritura de Sahagún de 970, Mínguez 1976, núm. 256. Una de 976 y otra de 977 en *ibidem*, núms. 284, 287; de Celanova, Sáez, Sáez 2000, núm. 206.

⁶⁶ En 996 Vermudo II concede el valle de Sariago al monasterio y a la “Deo vota Tarasia regina Christi ancilla”, Fernández Conde, Torrente, de la Noval 1978, núm. 1, pp. 19-21.

⁶⁷ Su presencia en Asturias queda atestiguada en 994, Ruiz Asencio 1987, vol. III, núm. 560. Teresa confirma como “regina et Christi ancilla”, Torrente 1993-1994. Sobre el monasterio, además, Fernández Conde, Torrente 2007.

⁶⁸ Actitudes paralelas entre los carolingios, MacLean 2003. Para el caso italiano, La Rocca 1998.

se derivaría su condición de *Deo dicata* y no de *Deo vota*, como lo sería la ya mencionada Teresa. Se trataría de una integración plena en una comunidad de religiosas, normalmente en fecha temprana de su vida y siendo la virginidad un elemento central.

Sampiro también nos cuenta que Ramiro fundó para su hija el monasterio de San Salvador en León. Que el monasterio se estableciera *iuxta palacium regis*, revela la verdadera dimensión del alejamiento de Elvira. Aunque no conservamos la carta, suponemos una cuantiosa donación del nuevo centro eclesiástico, una concesión pareja a la que luego establecería San Juan Bautista y San Pelayo en León. Estas fundaciones, como otras realizadas por la aristocracia, proporcionaban rentas que quedaban bajo el control, en nuestro caso, de la infanta Elvira⁶⁹. La documentación de la época nos revela una Elvira confirmando documentos, en los que figura como *Deo dicata*. Esta actividad se multiplica durante el reinado de Sancho el Craso y, sobre todo, en el de Ramiro III, hijo y sucesor de Sancho, del que actuó como tutora. En este período que se inicia en 966, Elvira aparece en varias oportunidades con la titulación de *regina* o portando epítetos regios⁷⁰, incluidas escrituras en las que también consta su condición de *deo dicata*. En una donación al monasterio de Celanova confirma como *Gilvira Deo dicata regina*⁷¹. Un juicio que se celebra en León en el 968 se realiza ante la *presentia domnissima nostra regina domna Giloira, Deo dicata*, lo que parece indicar que el empleo del título regio es consciente⁷², aunque parece ser más una tendencia de los redactores que una afirmación de las intituciones regias, pero, en cualquier caso, muestra una admisión generalizada de su condición, a pesar de no ser esposa de rey y, por supuesto, de haber profesado como monja⁷³. Su condición de mujer de la casa regia y cabeza de la misma parece haber transformado todos los otros condicionantes y haber sido difundida más allá del reino, siendo su activi-

⁶⁹ Estaríamos, según Viñayo, ante el origen del infantazgo, Viñayo 1982. Ver Henriët 2000. Estas donaciones y fundaciones regias son práctica frecuente en la aristocracia, Isla 2015a, y en otros reinos occidentales, Le Jan 2002.

⁷⁰ En 974 es mencionada como “gloriosa: principis domni Ranimiri seu gloriosa eius amita, domina nostra dominissima domna Geloira, deo Dicata”, Sáez, Sáez 1990, vol. II, p. 225, núm. 432.

⁷¹ 1 de enero de 968, Sáez, Sáez 2000, p. 153, núm. 171.

⁷² Sáez, Sáez 1990, vol. II, p. 198, núm. 410. No aparece la dignidad de reina atribuida a Elvira en ninguna *intitulatio*. Los documentos de Sahagún del 971 (núms. 261 y 262) son falsificaciones, Mínguez 1976, pp. 311-313. En el núm. 262 se presenta a Elvira como *coniunx* de Ramiro.

⁷³ La condición religiosa suprimía toda capacidad de alcanzar el trono: recuérdense los ejemplos masculinos de Vermudo el Diácono o de Alfonso IV, por no citar a otros tonsurados anteriores o más lejanos.

dad conocida en al-Andalus⁷⁴. Su situación no es homologable a la de Teresa, puesto que la viuda de Sancho había sido reina alguna vez y su compromiso religioso parece haber sido de índole inferior. El que sea el título de *regina*, el que preceda a su condición de *conversa* o de *Christi ancilla* parece revelar unas determinadas prioridades. Ambas, no obstante, ponen en evidencia lo que podía ser la vida religiosa de estas mujeres del entorno regio y, por otro lado, su capacidad de actuación en la vida pública del reino.

La viudedad no exigía indefectiblemente una vida monástica. También las mujeres podían llevar a cabo matrimonios sucesivos y formar parte de diferentes proyectos de sus familias. Esta política no fue seguida por la familia regia leonesa, pero sí por otras, como la condal castellana. Ordoño III (m. 956) se casó con Urraca, una hija de Fernán González, de este modo quien era hijo de Ramiro II y de una aristócrata gallega obtenía alianzas en el oriente del reino. Con la llegada al poder de Sancho el Gordo, Urraca debió retornar a tierras castellanas, pero cuando se produce una sublevación promovida por Fernán González, una revuelta exitosa por un tiempo que expulsó a Sancho del trono y puso en él a otro miembro de la familia real, Ordoño IV, el conde castellano estableció un nuevo pacto matrimonial y volvió a colocar a Urraca en el trono. Cuando Ordoño IV sea desposeído del poder y forzado a un exilio en Córdoba, su esposa Urraca volverá a Castilla. Poco después sería casada por su padre con el rey Sancho II de Pamplona⁷⁵. Por su parte, Fernán González estuvo casado con la navarra Sancha⁷⁶ y con Urraca, quizá también miembro de la familia regia navarra.

Las esposas de reyes hubieron de recibir dotes de sus maridos⁷⁷. Apenas tenemos referencias a las mismas. Las derivamos de las prácticas habituales de la aristocracia del período y de unas escasas noticias, como la ya comentada de la reina Aragonta. Estas dotes también explicarían algunas de las rentas de las que disponen. En su testamento de 1066, Mayor, *Christi ancilla*, que se había casado en 1010 con Sancho III, rey de Pamplona, del que había enviudado en 1035, refiere la fundación de San Martín de Frómista y su dotación a partir de sus recursos. Entre los bienes que afirma poseer están sus caballos que tienen *in prestatamento* quienes formaban su mesnada.

⁷⁴ García Gómez 1967, pp. 76 y 80. El califa recibía embajadores de la corte de Elvira, hija de Ramiro, definida como “tutora” de Ramiro III.

⁷⁵ Se hace difícil admitir que, a diferencia de otras viudas, mantuviera su dote, pero no sabemos si ello estaba relacionado con sus nuevos matrimonios o con el giro político, más evidente tras la quiebra de su unión con Ordoño IV.

⁷⁶ Esta Sancha ya había sido casada con el rey Ordoño II, con Álvaro Herraméliz y ahora con el conde Fernán González, *Item alia parte regum* 14; Lacarra 1945, p. 237.

⁷⁷ Sobre dotes, véanse algunos de los trabajos en Le Jan 2001, el colectivo Bougard, Feller, Le Jan 2002; Lazzari 2012.

Por tanto, estamos ante personajes del entorno regio, capaces de movilizar grandes recursos, incluidas tropas, y que pueden compaginar esta actividad con un correlato religioso⁷⁸. Estos recursos o sus rentas podrían ser derivados a las instituciones religiosas que decidieran. Este sería el caso de la reina Goto, viuda del rey Sancho Ordóñez, quien pudo entregar sus bienes al monasterio de Castrelo do Miño⁷⁹, donde fue enterrado el rey Sancho (m. 929) y en donde ella todavía permanecía en 964. Sin embargo, había que provisionar instituciones en las que las hijas de los reyes pudieran estar vinculadas a lo largo de su vida, si no eran destinadas en algún momento a un matrimonio. Esta sería una de las causas en el origen de San Salvador de Palat de Rey y luego de San Pelayo y San Juan Bautista de León. No es éste un comportamiento muy alejado del de las familias aristocráticas, incluida la familia condal castellana, con sus fundaciones monásticas. Se trata en lo socio-económico fundamental de acumulaciones de bienes fundiarios que giran en torno a comunidades monásticas con las que pueden convivir personajes de la familia fundadora. Las rentas producidas mantienen a esa comunidad, pero también forman parte de las riquezas familiares. Y del mismo modo que, aunque en condición de confesos, los miembros de la familia fundadora del monasterio seguían siendo el *domnus* y la *domna*, en el caso de las fundaciones regias estaba presente este círculo y, como hemos visto, algunas de las mujeres que permanecían allí llevaban el título y desplegaban las condiciones propias de una *regina*.

En definitiva, tenemos algún ejemplo sobre mujeres de la familia regia y su utilización para su combinatoria de alianzas. Sin embargo, parece que una posibilidad frecuente era su ingreso en el ámbito religioso con distintos grados de vinculación. En situación similar se situarían las viudas de los reyes. Si sus descendientes tenían derechos al trono, pudieron permanecer en el entorno de la corte, pero si no era así quedarían relegadas, incorporándose a centros alejados, especialmente en San Pelayo de Oviedo. Esta vinculación religiosa no parece haber afectado *per se* sus capacidades de actuación en el terreno público, que desarrollarían en función de su influencia en el medio regio. En situaciones extremas, como fueron las minorías, este protagonismo se hizo muy visible. Por otro lado, la creación de centros eclesiásticos específicos, lugares de la memoria de la familia regia, sumados a la indispensable dotación económica generó verdaderas redes de gran potencial económico que quedó a disposición de estos personajes.

⁷⁸ Palacio 1988, vol. II, núm. 3. No tenemos otros ejemplos, pero concuerda con lo que sabemos de las familias aristocráticas.

⁷⁹ En 947 Ramiro II otorgaba a “Goto regina et deovota” y al monasterio unas propiedades, Sáez 1949, núm. 7, pp. 89-90.

6. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Anales castellanos*, ed. M. Gómez Moreno (1917), *Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia*, Madrid.
- Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*, PL 34, cols. 215- 496.
- Agustín de Hipona, *De bono coniugali*, ed. J. Zycha (1900), Viena, pp. 185-231 (CSEL; 41).
- Antolín, Guillermo (1910), *Catálogos de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, Madrid.
- Aurell, Martin (1995), *Les noces du comte. Mariage et pouvoir en Catalogne (785-1213)*, París, Pub. Sorbonne.
- Barbero, Abilio; Vigil, Marcelo (1978), *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica.
- Barrau-Dihigo, Lucien (1989), *Historia política del reino asturiano (718-910)*, Gijón, S. Cañada.
- Bautista, Francisco (2011), *Memoria de Carlomagno: sobre la difusión temprana de la materia carolingia en España (siglos XI-XIII)*, “Revista de poética medieval” 25, pp. 47-109.
- Beato de Liébana (1995), *Apologeticum*, en *Obras Completas*, ed. J. González Echegaray, A. Del Campo, L. Freeman, Madrid, Biblioteca de Autores Castellanos.
- Blume, Clemens (1897), *Hymnodia Gothica. Die Mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*, Leipzig, O. R. Reisland.
- Bougard, François; Feller, Laurent; Le Jan, Régine (2002), *Dots et douaires dans le Haut Moyen Âge*, Roma, École française de Rome.
- Braulio de Zaragoza, *Epistolae*, ed. José Madoz, (1941), *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, Madrid, Facultades de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo de Oña.
- Burchardo de Worms, *Decretum*; PL 140, col. 537-1058.
- Cesáreo de Arlés, *Regula ad virgines*, PL 67, cols. 1103-1122.
- Cañizares, Buenaventura (1942), *El monasterio de San Martín de Lalín*, “El museo de Pontevedra” I, pp. 177-218.
- Concilia aevi Karolini* (1906), ed. A. Werminghof, Hannover - Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, (MGH, Concilia II; 1).
- Díaz y Díaz, Manuel; Pardo Gómez, María Virtudes; Vilariño Pintos, Daría (1990), *Ordoño de Celanova: vida y milagros de San Rosendo*, A Coruña, Fundación Barrié.
- Díaz y Díaz, Manuel (1991), *Libros y librerías de la Rioja altomedieval*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- Dozy, Reinhart (1889), *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, 2 vols., Leyden, Brill.

- Durán Gudíol, Antonio (1991), *Dos cuestiones sobre el monasterio de San Pedro de Siresa*, “Príncipe de Viana” 193, pp. 7-13.
- Férotin, Marius (1996), *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne*, Roma, Ed. Liturgiche.
- Fernández Conde, Javier; Torrente, Isabel (2007), *Los orígenes del monasterio de San Pelayo (Oviedo): aristocracia, poder y monacato*, “Territorio, Sociedad y Poder” 2, pp. 181-202.
- Fernández Conde, Javier; Torrente, Isabel; de la Noval, Guadalupe (1978), *El monasterio de San Pelayo de Oviedo. Historia y fuentes*, Oviedo, Monasterio de San Pelayo.
- Flórez, Enrique (1761), *Memorias de las reinas católicas. Historia genealógica de la Casa real de Castilla, y de León*, vol. I, Madrid, A. Marín.
- Floriano, Antonio (1949-1951), *Diplomática española del período astur*, 2 vols., Oviedo, IDEA.
- Floriano, Antonio (1956), *Cronología y genealogía de los reyes de Asturias*, “Archivum” 6, pp. 251-285.
- García Álvarez, Manuel Rubén (1960), *¿La reina Velasquita, nieta de Munia-domna Díaz?*, “Revista de Guimarães” 70, pp. 197-230.
- García de Castro, César (1995), *Arqueología cristiana de la Alta Edad Media en Asturias*, Oviedo, IDEA.
- García Gómez, Emilio (1967), *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isa ibn Ahmad al-Razi*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- García Larragueta, Santos (1962), *Colección diplomática de la Catedral de Oviedo*, Oviedo, IDEA.
- Gil, Juan (1972), *Epistulae*, en *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla, Universidad.
- Gil, Juan (1973), *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, 2 vols., Madrid, CSIC.
- Gil, Juan (1985), *Crónicas asturianas*, Oviedo, Universidad.
- Goody, Jack (1994), *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Past and Present Publications.
- Henriet, Patrick (2000), *Deo votas. L'infantado et la fonction des infantes dans la Castille et le León des Xe-XIIe siècle*, en Henriet, Patrick; Legras, Anne-Marie (eds.), *Au cloître et dans le monde*, París, Sorbonne, pp. 189-203.
- Ildefonso de Toledo, *De viris illustribus*, ed. Carmen Codoñer Merino (1972), *El De viris illustribus de Ildefonso de Toledo*, Salamanca, Universidad.
- Isla Frez, Amancio (1995), *Consideraciones sobre la monarquía astur*, “Hispania” 55/189, pp. 151-168.
- Isla Frez, Amancio (1999), *Monarchy and Neogothicism in the Astur Kingdom, 711-910*, “Francia” 26/1, pp. 41-56.
- Isla Frez, Amancio (2004), *Reinas de los godos*, “Hispania” 54/217, pp. 409-434.

- Isla Frez, Amancio (2005), *Reinas hispanas de la Alta Edad Media*, en Morant, Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, vol. I, pp. 399-421.
- Isla Frez, Amancio (2015a), *The Aristocracy and the Monarchy in Northwest Iberia between the Eighth and the Eleventh Century*, en D'Emilio, James (ed.), *Culture and Society in Medieval Galicia*, Leiden, Brill, pp. 251-280.
- Isla Frez, Amancio (2015b), *El rey Fávila, la reina Froiliuba y la fundación de la iglesia de Santa Cruz de Cangas (737)*, "Studia histórica: Historia medieval" 33, pp. 155-171.
- Isla Frez, Amancio (2016), *La epístola De laude Pampilone y el epitalamio de Leodegundia: la disolución del género y el proyecto del Códice de Roda*, Madrid, Casa de Velázquez (en prensa).
- Itinerarium Antonini Augusti*, ed. G. Parthey y M. Pinder (1848), Berlín, F. Nicolai.
- Jerónimo, *Adversus Jovinianum*, PL 23, cols. 221-352.
- Jiménez de Rada, Rodrigo (1987), *Historia de rebus Hispaniae*, ed. Juan Fernández Valverde, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis; 72).
- Joye, Sylvie (2004), *Les élites féminines au Haut Moyen Âge. Historiographie*, <http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/joye.pdf> [consulta: 11/01/2015].
- Justiniano, *Novellae*, *Corpus Iuris Civilis*, vol. III, ed. R. Schoell y G. Kroll (1972), Zurich, Weidman.
- Karras, Ruth M. (2006), *The History of Marriage and the Myth of Friedelehe*, "Early Medieval Europe" 14, pp. 119-151.
- La Rocca, Cristina (1998), *La reine et ses liens avec les monastères dans le royaume d'Italie*, en Le Jan, Régine (ed.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, Villeneuve d'Ascq, Université Lille 3, pp. 269-284.
- Lacarra, José María (1945), *Textos navarros del Códice de Roda*, "Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón" 1, pp. 193-284.
- Lacarra, José María (1971), *Las relaciones entre el reino de Asturias y el reino de Pamplona*, en *Estudios sobre la monarquía asturiana*, Oviedo, IDEA, pp. 223-243.
- Lazzari, Tiziana (2012), *Dotari e beni fiscali*, "Reti Medievali Rivista" 13/2, pp. 123-139.
- Le Jan, Régine (2001), *Femmes, pouvoir et société dans le Haut Moyen Âge*, París, Picard.
- Le Jan, Régine (2002), *Douaires et pouvoir des reines en Francie et en Germanie (VIe-Xe s.)*, en *Femmes, pouvoir et société*, pp. 68-88; también publicado en Bougard, François; Feller, Laurent; Le Jan Régine (2002), *Dots et douaires dans le Haut Moyen Âge*, pp. 457-497.

- Liciniano de Cartagena, *Epistolae*; ed. José Madoz, (1948), *Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición crítica y estudio histórico*, Madrid, Facultades de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo de Oña.
- Lucas Álvarez, Manuel (1986), *El tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, Santiago, Caixa Galicia.
- MacLean, Simon (2003), *Queenship, Nunneries and Royal Widowhood in Carolingian Europe*, "Past and Present" 178/1, pp. 3-38.
- Marcial (1919), *Epigrammata*; ed. W. Ker, *Epigrams*, 2 vols., Londres, Loeb
- Martínez Díez, Gonzalo (2005), *El Condado de Castilla (711-1038)*, Valladolid, Junta de Castilla y León - Marcial Pons.
- McNamara, Jo Ann; Wemple, Susan (1988), *The Power of Women Through the Family in Medieval Europe, 500-1100*, en Erler, Mary C.; Kowalewsky, Maryanne (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Athens, Univ. Georgia Press, pp. 83-101.
- Menéndez Pidal, Ramón (1971), *La leyenda de la condesa traidora*, en *Idea imperial de Carlos V*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 39-72.
- Mínguez, José María (1976), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León, CEI San Isidoro.
- Mora, Bernardette (1991), *Le portrait du défunt dans les épitaphes (750-1300). Formulaire et stéréotypes*, "Le Moyen Âge" 97, pp. 339-353.
- Morales, Ambrosio de (1574), *Divi Eulogii Cordubensis Opera*, Alcalá.
- Morelli, Camillo (1910), *L'epitalamio nella tarda poesia latina*, "Studi italiani di filologia classica" 18, pp. 319-432.
- Nelson, Janet (2007), *Gendering Courts in the Early Medieval West*, en *Courts, Elites, and Gendered Power in the Early Middle Ages*, Aldershot, Ashgate.
- Palacio Sánchez Izquierdo, María Luisa (1988), *Colección diplomática del monasterio de San Zoil de Carrión (siglos XI-XV)*, Madrid, Universidad Complutense.
- Pérez de Urbel, Justo (1954), *Lo viejo y lo nuevo sobre el origen del reino de Pamplona*, "al-Andalus" 19, pp. 1-42.
- Plinio el Antiguo, *Historia naturalis*; ed. H. Le Bonniec, *Pline l'Ancien, Histoire naturelle*, XVIII, París, Les Belles Lettres, 1972.
- Portugaliae Monumenta Historica. Diplomata et chartae* (1967), Liechtenstein, Kraus reprints.
- Quentin, Henri (1908), *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, París, Lib. V. Lecofre.
- Reynolds, Phillip (2001), *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, Leiden, Brill.

- Roberts, Michael (1989), *The Use of Myth in Latin Epithalamia*, "Transactions of the American Philological Association" 119, pp. 321-348.
- Ruiz Asencio, José Manuel (1987), *Colección documental del archivo de la catedral de León*, vol. III, León, CEI San Isidoro.
- Sáez, Emilio (1949), *Notas y documentos sobre Sancho Ordóñez, rey de Galicia*, "Cuadernos de Historia de España" 11, pp. 25-104.
- Sáez, Emilio; Sáez, Carlos (1990), *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, vol. II, León, CEI San Isidoro.
- Sáez, Emilio; Sáez, Carlos (2000), *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230)*, Madrid, Universidad Alcalá.
- Sánchez Albornoz, Claudio (1974a), *Alfonso III y el particularismo castellano*, en *Vascos y navarros en su primera historia*, Madrid, Ed. del Centro, pp. 177-208.
- Sánchez Albornoz, Claudio (1974b), *Problemas de historia navarra del siglo IX*, en *Vascos y navarros en su primera historia*, Madrid, Ed. del Centro, pp. 267-342.
- Sánchez Albornoz, Claudio (1975), *Sobre la fecha de la boda de Alfonso III con doña Jimena*, en *Orígenes de la nación española*, vol. III, Oviedo, IDEA, pp. 78-82.
- Sánchez Candeira, Alfonso (1950), *La reina Velasquita de León y su descendencia*, "Hispania" 10, pp. 449-505.
- Stafford, Pauline (1998), *Queens, Concubines and Dowagers. The King's Wife in the Early Middle Ages*, Londres, Leicester UP.
- Torrente, Isabel (1993-1994), *Abadologio del monasterio de San Pelayo de Oviedo (siglos X-XV)*, "Asturiensia medievalia" 7, pp. 9-29.
- Ubieto, Antonio (1986), *Cartulario de Siresa*, Zaragoza, Anubar.
- Venancio Fortunato, *Vita Radegundae*, ed. B. Krusch, Munich, 1981, pp. 38-49 (MGH, Auctores Antiquissimi; IV-2).
- Vigil, Ciríaco Miguel (1887), *Asturias monumental, epigráfica y diplomática*, 2 vols., Oviedo, Hospicio.
- Viñayo, Antonio (1982), *Reinas e infantas de León, abadesas y monjas del Monasterio de San Pelayo y San Isidoro, Semana de Historia del monacato cántabro-astur-leonés*, Oviedo, Monasterio de San Pelayo.
- Vita Balthildis*; ed. Krusch (1888), Hannover, pp. 475-508 (MGH, Ss rer. Merow; 2).
- Vives, José (1963), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona - Madrid, CSIC.
- Wheeler, Arthur L. (1930), *Tradition in the Epithalamium*, "American Journal of Philology" 51/3, pp. 205-223.

Fecha de recepción del artículo: mayo 2015

Fecha de aceptación y versión final: enero 2016